O mundo unificado dos Apinayé
ou
o mundo dividido dos antropólogos

ALCIDA RITA RAMOS

Uma leitura cuidadosa de *Um Mundo Dividido,* versão recentemente publicada (1976) da tese de doutorado (Universidade de Harvard, 1970) do antropólogo Roberto da Matta, leva-nos a refletir sobre a ingrata tarefa de construir modelos analíticos, especialmente sobre realidades sociais que não nos são inteiramente familiares. No caso, a realidade estudada é a sociedade Apinayé, grupo de fala Jê, com quem o autor conviveu por um total de 12 meses, abrangendo um período de 8 anos (de 1962 a 1970).

Da Matta revela ao leitor informações altamente aguçadas por parte dos Apinayé e, sem dúvida, extremamente úteis para a compreensão de seu sistema social. Há também momentos de grande inspiração e competência por parte do etnólogo na sua apresentação do significado analítico e teórico dessas informações. Exemplos disso são: a caracterização dos "laços de sangue" e suas conseqüências para a organização da vida social; o estabelecimento do domínio privado, versus o domínio público; a interpretação da terminologia de primos cruzados, abrindo, por meio de uma visão comparativa (que, aliás, muito apropriadamente é mantida no decorrer do livro), novas perspectivas para a interpretação do modelo Crow/Omaha; a interpretação da utilização de termos aplicados por pessoas de um sexo, como equivalendo à passagem de uma geração a outra e as conseqüências disto para a existência de relações assimétricas e de evitação, ou respeito.

Percebemos, no entanto, algumas dificuldades na maneira como o autor constrói o modelo analítico por ele apresentado e que pretende

tornar inteligível a totalidade da realidade social Apinayé. Se, por um lado, o leitor pode antever, pelos dados apresentados, o que seria o modelo "mais econômico, parcimonioso e elegante", a tarefa de reintegração torna-se difícil devido a uma série de barreiras que se interpõem entre os dados e o leitor; barreiras essas que tomam várias formas e que serão discutidas dentro em pouco.

A própria disposição dos dados e a atenção diferencial que recebem as várias partes do sistema social (englobando aí o econômico, o político e o ritual) são sintomáticas (ou o resultado) de uma análise não totalmente equilibrada. Da Matta utiliza 137 das 254 páginas do livro, correspondentes aos capítulos II, III e IV, na apreciação do que considera ser o modelo ideológico Apinayé da sua própria sociedade. Esses três capítulos representam essencialmente uma longa elaboração do tema central do livro: a separação e intercomunicação das esferas domésticas e pública, separação essa, informada por uma ideologia genética nativa. Uma boa parte desses capítulos trata diretamente de unidades sociais que têm sua existência ligada ao desempenho de cerimoniais, apesar de que, nas palavras do autor, "a vida cerimonial Apinayé está em franca decadência" (p. 98).

Em contrapartida, o que Da Matta chama de "sistema político", e que na realidade, envolve a dinâmica social da aldeia estudada — São José — merece menos de 40 páginas, que constituem o capítulo V. No entanto, é na base desse último capítulo, que o leitor tem a oportunidade de entrever como opera, de fato, o sistema social Apinayé.

É, pois, quase inevitável tentar-se chegar a um modelo, diferente do que é apresentado ao leitor, que dê conta dos fatos divulgados nessa etnografia que não se caracteriza por uma grande riqueza de dados. O leitor se pergunta por que o etnólogo privilegiou uma área da cultura — ritual — que está em vias de desaparecer da *praxis* nativa e negligenciou uma outra que, pelo que se pode vislumbrar no último capítulo, parece ser a mola mestra na vida dos Apinayé.

Tudo indica que uma reinterpretação da sociedade Apinayé teria forçosamente que focalizar aquilo que o autor rotula de "sistema político", mas que abrange, na realidade, os aspectos dinâmicos da sociedade, de caráter político e não político, trazendo à cena os outros aspectos explorados no livro, como informação necessária, sim, mas não prioritária para a construção do modelo descritivo dessa sociedade. Assim, focalizar-se-ia o faccionismo Apinayé, de acordo com um modelo dualista (bastante semelhante ao descrito por Barth para os Swat Pathans e que mereceu desse autor um tratamento

com a utilização da Teoria dos Jogos. Cf. Barth, 1959), em relação ao qual outras esferas de ação e de idéias operam, se entrecruzando. Os laços criados pelo estabelecimento de amizade formalizada seriam, assim, vistos como mecanismos de interligação entre agrupamentos (que Da Matta chama de segmentos residenciais) e de compensação pelos fatores que levam ao constante alinhamento e realinhamento de lealdades entre facções, cuja existência é marcada por mútuo antagonismo. Entrecortando essas divisões, existem os laços de amizade formalizada e aqueles criados entre nominadores e nominados, resultando numa verdadeira teia de relações que existem, ao que parece, independentemente dos eventos de ordem política propriamente dita. Tudo isso, informado por uma ideologia dualista, que tem sua inspiração nos fatos biológicos (segundo a teoria genética Apinayé) de transmissão de substância física para os novos membros da sociedade, de modo a distinguir aqueles que partilham da mesma formação biológica, daqueles que, não a partilhando, são responsáveis pela transmissão ou transferência de idéias, bens, comportamentos de natureza social (ou mais especificamente, jurídica, ritual, econômica).

Tal modelo deve, obrigatoriamente, refletir a qualidade dinâmica e dialética das relações entre os membros da sociedade Apinayé. Deve ser construído de tal modo que revele, imediatamente, o caráter de fluidez do sistema. Embora Da Matta fale na "dialética hegeliana nativa" (p. 241), é somente no último capítulo e nas conclusões que ele demonstra uma preocupação em dinamizar a análise, já então, tarde demais para ser incorporada ao modelo analítico que constrói nos capítulos anteriores. Devido à disposição dos capítulos, é só no fim do livro que o leitor é informado de que existem conflitos e divergências (brigas, homicídios, divórcios) e flagrantes contradições entre o comportamento ideal e o comportamento real Apinayé.

O que pretendo com esta apreciação de *Um Mundo Dividido*, é apontar certas incongruências e contradições, mas, se o faço, quero deixar bem claro, é com a intenção de oferecer uma crítica construtiva, que seja tomada como uma série de sugestões para que o autor tenha a oportunidade de justificá-las ou corrigi-las numa futura reedição do livro. É de surpreender que o autor de *Mito e anti-mito* (1970b), de *Mito e autoridade doméstica* (1973b), de *Edgar Allan Poe, o "Bricoleur"* (1973b) e de tantas outras análises de notável mérito antropológico tenha deixado que fosse divulgado, a meu ver um tanto precipitadamente, este trabalho que não faz jus à sua capacidade interpretativa.

Optei por organizar os comentários em ordem decrescente em termos de níveis de abstração, indo das questões mais abrangentes, às mais específicas, após haver selecionado os pontos mais importantes a discutir. Primeiramente, o autor afirma que "a ideologia nativa assumiu sempre uma importância crescente neste livro" (p. 242). Não quero, em absoluto, diminuir a importância dessas ideologias nativas para a compreensão de uma dada sociedade. Apenas considero perigoso que o etnólogo se apóie demais nelas, pois corre o risco de perder de vista uma outra dimensão, também extremamente importante da realidade, que é a apreensão de manifestações do comportamento. Além de como pensam os nativos, é necessário também se saber o que fazem esses nativos. É claro que o autor fornece dados concretos sobre o comportamento dos Apinayé. Porém, esses dados emergem de maneira quase residual, de tal modo que não chegam a contribuir, como seria desejável, para tornar completamente inteligível a ideologia nativa. Em todas as situações de pesquisa, existe o perigo de se tomar o "modelo consciente" (verbalizado pelos atores) por "modelo inconsciente" (construído com base, tanto nas normas — modelo consciente — como no comportamento), sobre o qual advertiu Lévi-Strauss (1963), e que, naturalmente, não é nenhuma novidade pora o autor. No entanto, por mais habilidoso que possa ser o etnólogo, há sempre o risco de que seu modelo analítico apresente "peças soltas", que não se encaixam nele. Vale, pois, lembrar mais uma vez a máxima do mesmo Lévi-Strauss, que diz: "o modelo deve ser construído de tal modo que torne imediatamente *inteligíveis todos os fatos observados*" (Lévi-Strauss, 1963, p. 280. Minha tradução, minha ênfase).

Surpreendentemente, não vemos essa máxima ser observada em *Um Mundo Dividido*. Alguns fatos importantes, como a já mencionada incidência de divórcio, homicídios, acusações de feitiçaria, não são levados em conta pelo modelo analítico.

Um dos exemplos disso é o que envolve o diagrama na página 142, reproduzido abaixo (Fig. 1), que mostra a teia de relações de amizade formal na aldeia de São José. As letras correspondem às residências no diagrama retangular (Fig. 2, abaixo), o qual representa a distribuição espacial real (ou aproximada) da aldeia nos dias de hoje (1967). Vemos que todas as letras no círculo estão em seqüência, com exceção de I, que está localizada entre T e S. O propósito do diagrama é mostrar que os laços criados por amizade formalizada consistentemente atravessam a aldeia, raramente se dando entre casas vizinhas. O leitor observa, então, que se I estivesse entre

H e J, como de fato está, na representação retangular — e mais realista — da aldeia, ao menos dois laços que para ela convergem não seriam diametrais (atravessando a aldeia), mas contíguos (entre casas vizinhas). Cento e cinqüenta páginas adiante, o leitor acha a explicação para o deslocamento de I: seus moradores haviam mudado de lealdades políticas em 1967-68 e passado do segmento residencial da facção II (correspondente às residências de O a S), para o segmento residencial da facção I (com as residências de E a K. p. 213). Pergunta-se, então: quantos desses casos existem e até que ponto eles neutralizam os efeitos dos laços de amizade formalizada como elementos de interligação de membros de facções diferentes? A que nível devemos colocar a importância desses laços: ao nível ideacional ou fenomênico?
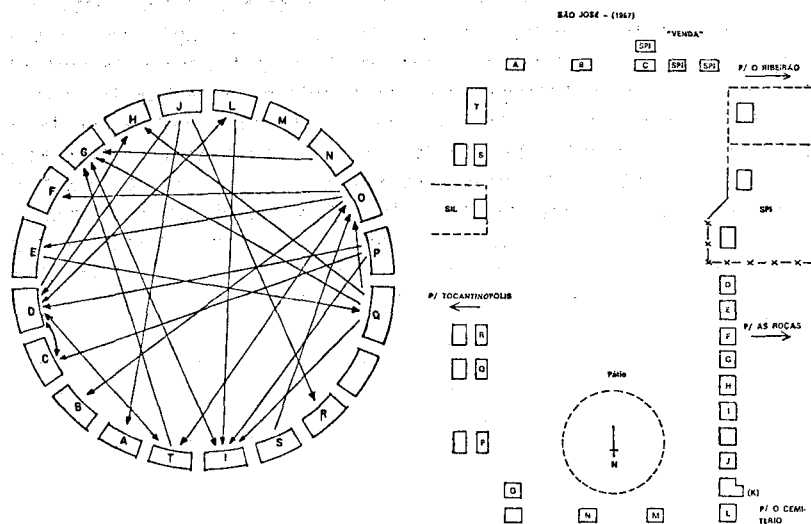
Fig. 3 — Diagrama da Aldeia de São José em 1967

Fig. 1 — Relações de amizade formalizada *(krã-geti/pá-krã)* na aldeia de São José (1967). O diagrama não pretende ser exaustivo de todas as relações, mas pretende revelar que, realmente, a amizade formalizada corta os grupos residenciais diametralmente, unindo as casas opostas do círculo da aldeia. Como se observa, são raros os casos de amizade formalizada entre casas vizinhas, tal como é o caso das relações entre as casas C e D e Q e O. As letras deste diagrama correspondem às mesmas letras do diagrama 3 (p. 62). Este diagrama é circular simplesmente para facilitar o desenho das flechas, correspondentes às relações de amizade formalizadas entre os membros de cada residência. Quando as flechas apontam numa só direção, é que as relações são de *krã-geti* para *pá-krã*. Quando elas apontam em ambas as direções é que houve reciprocidade, isto é, um outro membro daquela residência tornou-se *krã-geti* de um criança da casa oposta que primeiro recebeu a relação

Infelizmente, no capítulo dedicado ao sistema político, não se faz referência a laços de amizade formal, o que muito ajudaria a compreender como essas duas esferas da vida Apinayé se articulam.

Por outro lado, o autor apresenta certas evidências sobre a disposição espacial da aldeia, que evocam imediatamente várias sugestões. Assim, a relação entre a planta retangular da aldeia atual e sua idealização pelos Apinayé como círculo, poderia produzir informações valiosas sobre o assunto da interligação dos laços de amizade formal com o estabelecimento de alianças políticas. Uma vez que, geometricamente, o retângulo (aliás, pelas dimensões fornecidas — 250m X quase 200m — estaria mais próximo do quadrado) é uma transformação do círculo, essa mudança, para todos os efeitos, não faz grande diferença, na prática, como na teoria. E Da Matta, com muita propriedade, insiste no fato de que os Apinayé pensam suas aldeias como sendo circulares. Mas, em termos dos laços de amizade formal, talvez a modificação, não de círculo para retângulo, mas de existência para ausência de praça central, tenha atuado para desestimular o desempenho de rituais, que é o que mantém vivos esses laços. Para tanto, seria interessante saber se há consistência temporal entre a mudança de plano da aldeia e a desativação dos cerimonais. Enquanto persistisse a noção circular da aldeia, persistiriam também os laços de amizade formal, mas apenas no plano conceitual, não exercendo, na realidade, influência nas decisões sócio-políticas.

Não é de surpreender que tais mudanças estejam operando dentro da sociedade Apinayé, quando se leva em conta que a aldeia de São José, em 1844 era uma de, pelo menos três aldeias, com uma população de 850 pessoas (as demais com 1.000 ou mais habitantes cada uma) e que atualmente (1967) ela está reduzida a 161 indivíduos (p. 41-5). Certos aspectos que surgem hoje na organização social e política dessa sociedade podem muito bem ser respostas às pressões decorrentes de depopulação e de redução territorial. Por exemplo, o fato de que uma pessoa pode ser membro de ambas as metades cerimonais *Ipôgnotxóine* e *Krénotxóine*, ativando ora uma, ora outra dessas opções, faz sentido quando visto sob a perspectiva de diminuição do número de membros necessários para ativar os rituais.

Por outro lado, como bem aponta Da Matta, a perda de território tem sido fator importante na operação do sistema político Apinayé:

> se uma cisão de aldeia nunca ocorreu em São José, isso foi certamente motivado pela pressão territorial e pela insegurança da tribo dentro da sociedade regional. Deste modo, o grupo que

> perdeu a chefia preferiu continuar na aldeia a ter que ocupar um novo sítio, onde não contaria com o "apoio" imediato do Serviço de Proteção aos Índios ou da FUNAI. (p. 229).

Informações de ordem histórica, que alcançassem a fase anterior à depopulação, muito auxiliariam na compreensão do sistema político atual, no sentido de esclarecer se a existência de duas facções fortes em constante conflito é uma feição estrutural ou contingencial da sociedade Apinayé; ou, como estrutura, se existia antes do contato, ou se representa uma nova cristalização, resultante de redução territorial. A importância da perspectiva diacrônica é cabalmente demonstrada no texto, quando o autor apresenta a história da aldeia São José que, embora sucinta (2 1/2 páginas) e de relativamente pouca profundidade temporal, é fundamental para entendermos a lógica do sistema político hoje vigente.

Com relação à classificação social da população Apinayé, gostaria de advertir para uma certa confusão de níveis de abstração, que parece ocorrer quando o autor toma categorias sociais pelas pessoas que fazem parte delas: "Pode-se dizer ... que a classificação social entre os Apinayé é um fator dependente de alinhamentos da vida social e sua dinâmica" (p. 168). Já na página 173, o autor parece dar-se conta desse erro, pois estabelece que

> neste sistema de classificação, os termos não são aplicados a grupos sociais, mas a campos ou esferas de relações sociais. É o campo que é definido com precisão e não as pessoas ou grupos que nele podem estar operando.

Assim sendo, não faria muito sentido dizer que a classificação social depende de alinhamentos individuais.

No contraste das características da esfera doméstica e da esfera cerimonial, apresentado na lista da página 187, a família nuclear aparece como um grupo social pertencendo à esfera doméstica, enquanto que na esfera cerimonial, o equivalente são "classes de pessoas e relações sociais". Porém, na página 195, lemos que "entre os Timbira e os Apinayé, as relações nominador-nominado são públicas ou cerimonais. Elas criam estruturas e grupos sociais bem definidos". Por outro lado, também encontramos que "a família nuclear é o único grupo social claramente discernível no sistema social Apinayé" (p. 183). Em face destas afirmações, ponho em dúvida a relevância ou necessidade de se polarizar esses dois tipos de relações: de sangue (substância) e de ritual (cerimonial). Mais significativo seria,

como o próprio Da Matta sugere em vários lugares, tratar tudo isso como um *continuum*, o que está plenamente de acordo com a) as explicações nativas: a noção de que o sangue está mais forte na família nuclear e, conforme vai-se espalhando, através das gerações, vai enfraquecendo; ou a imagem da árvore, em que os mais velhos são a raiz e o seu sangue vai se espalhando pelos vários galhos, até as pontas, quando o sangue desses velhos já se apresenta de modo bem enfraquecido (p. 168-9); ou ainda que "o sangue se espalha por toda a aldeia" (p. 96); e b) a aparentemente alta incidência de divórcios (p. 214) que resultam em pais e filhos se separarem, "espalhando" ainda mais o sangue para fora da esfera doméstica.

Tal interpretação, feita de maneira mais consistente, revelaria mais claramente a fluidez das relações sociais Apinayé. O problema parece estar na indecisão por parte do autor em considerar a situação às vezes como um caso de gradação, *continuum*, outras vezes como "distribuição complementar" (p. 153) manifestada em praticamente todos os gráficos sobre o assunto (páginas 94, 121, 151, 171, 176, 186) e aparentemente mais privilegiada pelo etnólogo, como sugere a citação:

> ... o sistema Apinayé é dividido em dois campos complementares: o campo das relações domésticas, reificadas em termos de substâncias comuns que unem os seus membros; e o campo das relações "sociais" ou cerimoniais, reificadas em termos de obrigações rituais e políticas. Esses dois campos se cortam na vida cotidiana, mas a sua concepção como sendo domínios divididos e separados é fundamental para uma interpretação do mundo social dos Apinayé (p. 95).

Como conseqüência dessa divisão, certos fatos não são encaixados no modelo analítico. Por exemplo, o problema da caracterização da família nuclear e das relações entre ela e a família extensa e com outras famílias nucleares (ou extensas). A afirmação de que "a família nuclear é independente" (p. 183) torna-se diluída pelo fato de que um homem, mesmo depois de sair da casa de seus pais, para morar com sua mulher e sogros (portanto se ligando a outra família nuclear para formar uma extensa), deve manter, e mantém, obrigações de fornecer alimentos (carne de caça) para os pais e irmãos (p. 72). Desse modo, os vínculos que existem entre os membros de uma família nuclear são mantidos para o resto da vida, mesmo quando os filhos da casa já estabeleceram as suas próprias famílias nucleares. Eu sugeriria portanto, dizer-se que as famílias nucleares se interligam, mais do que se separam, principalmente

quando sabemos que "são as relações entre pais e filhos e entre irmãos as únicas que implicam em obrigações categóricas" (p. 94). Desse modo, a separação rígida das duas ordens — doméstica e cerimonial — é neutralizada por esses contatos e obrigações entre membros de famílias diferentes. Talvez fosse útil aqui recorrer à análise de Fortes (1958. Em Português, 1974), sobre o ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos, cujo principal mérito é trazer uma visão dinâmica para o estudo de grupos familiares, além de focalizar a atenção sobre obrigações de ordem doméstica e jurídica. Igualmente relevante para esta discussão, é o já citado problema do divórcio, e de como ela afeta os laços de sangue e os direitos e deveres dentro e fora da esfera doméstica.

Ainda sobre a existência independente da família nuclear, o autor procura na terminologia de parentesco indicações para essa separação, pois a "identificação sociológica entre genitor-filho, genitrix-filha encontrada entre os Apinayé ... expressa a unidade da família nuclear dentro do kindred bilateral" (p. 190-1). Entretanto, esta passagem não menciona que os termos correspondentes a genitor-genetriz são, respectivamente, *pam* e *nã*, que incluem, tanto pai, como irmão do pai e primo paralelo do pai, no caso de *pam* e mãe, irmã da mãe e prima paralela da mãe, no caso de *nã* (embora as especificações para este último termo estejam faltando no local onde deveriam aparecer, na página 179, estando subentendidas no diagrama da página 181).

São justamente esses irmãos do mesmo sexo dos pais e seus primos paralelos que, formalmente, ligam a família nuclear ao resto do *kindred* ou parentela, através do papel do "pai adotivo", atribuído a um desses irmãos, responsável por atos que a pessoa pratica na esfera jurídica: "os Apinayé dizem explicitamente que são os pais adotivos que devem interferir todas as vezes que seus filhos se acham implicados em disputas" (p. 118). São também os pais adotivos que servem como intermediários na escolha dos nominadores e dos amigos formais de uma criança.

Sobre a categoria de nominadores, ou melhor dizendo, aqueles designados pelos termos *geti* (masculino) e *tui* (feminino), gostaria de fazer um comentário, a propósito dos limites da afinidade e da consangüinidade na sociedade Apinayé. Essas categorias cobrem, conforme o sexo, as pessoas que estão na segunda geração ascendente de Ego, bem como as da primeira geração ascendente, excluindo *pam* e *nã*. Em outras palavras, são os avós de ambos os lados, os irmãos de sexo oposto ao dos pais e os seus cônjuges. A essa

ampla categoria, Da Matta se refere como sendo de afinidade (p. 190). Com isso, todos esses parentes estariam definitivamente separados dos membros da família nuclear, dos "consangüíneos". No entanto, o livro fornece razões para se supor que, melhor do que se considerar os pais dos pais e os irmãos "cruzados" dos pais como afins, seria tomar os cônjuges destes últimos como afins que se incorporam como "consangüíneos", uma vez que "essas equações seriam ... indicativas da integração dos maridos na casa dos seus afins" (p. 191). Por outro lado, chamar essas pessoas de afins, seria indicar que o casamento com seus filhos seria talvez possível. Mas, de acordo com o autor, os cônjuges "são completamente estranhos" (p. 188), o que é supreendente numa população com um total de cerca de 250 pessoas. Como a instituição do casamento não é focalizada no trabalho, não se pode dizer mais sobre isso. Quero, porém, fazer a sugestão de que as categorias *geti/tui* não parecem estar tão afastadas para serem traduzíveis como afins, (que o próprio Da Matta associa com distância social, p. 167), mas sim, parecem indicar que seus membros fazem parte da parentela mais ampla de uma pessoa, num esquema que teria como centro a família nuclear (*kindred* central) que estaria envolvida pelos parentes de cuja categoria saem os pais adotivos (*kindred* efetivo) e, para além destes, os parentes da categoria de onde saem os nominadores (*kindred* extenso). Esse esquema, inspirado no proposto por Keesing (1966), refletiria, mais uma vez, a continuidade e contigüidade das relações sociais e de parentesco entre os Apinayé.

No entanto, o leitor encontra alguma dificuldade em decidir por uma ou outra solução, pois, estou certa que inadvertidamente, o autor, por vezes, se contradiz. Por exemplo, na página 152, ele diz que "o mecanismo fundamental dos grupos cerimoniais Apinayé é um mecanismo que evita a duplicação de laços sociais". Mas, na página 167, lemos que "duplicação de laços sociais é um fator tão comum entre os Apinayé, que estou inclinado a crer que ela é parte estrutural do seu sistema de relações". (Vide também nota de rodapé n.º 4, p. 171).

Sobre as metades *Kolti/Kolre*, às quais se pertence por meio de nominação, Da Matta indica que existe uma hierarquização entre elas, sendo a primeira associada à imagem de líder e a segunda à de seguidores, embora haja uma complementaridade entre ambas (p. 102). Mas, quando este par de metades é comparado ao outro — *Ipôgnotxóine/Krénotxóine* — vinculado à relação entre amigos formais, surge a seguinte afirmação: "...as metades *Ipôgnotxóine/*

Krénotxóine expressam uma hierarquia, ou melhor, uma complementaridade hierarquizada..." (p. 133). Por outro lado, não fica claro como esses dois pares de metades se articulam entre si.

A tabela onde é apresentada a lista de diferenças e contrastes entre a esfera doméstica e a esfera cerimonial, na página 187, apresenta um problema. Associadas à esfera doméstica estão: família nuclear, relações marcadas pelo mesmo sexo, relações *pam-nã/krá* ('pai-mãe/filho'). Talvez por um descuido de revisão, as relações entre membros da mesma família nuclear aparecem na lista como sendo marcadas pelo mesmo sexo, quando vemos que um dos casais envolvidos — pai-mãe — é parte integrante e mesmo definitória da família nuclear.

Algo semelhante ocorre na página 139. Há uma descrição da relação entre amigos formais, designados pelos termos Apinayé, que diz: "segundo a regra, o *krã-geti* da criança será um filho de um *krã-geti* do seu pai adotivo. E, no caso feminino, a *krã-gedy* será a filha da *krã-gedy* de sua mãe adotiva". Mas, duas páginas adiante, o autor afirma: "casamento entre [amigos formais] é estritamente proibido, bem como que eles tenham relaxões sexuais" (sic) (p. 141), o que leva o leitor a supor que amigos formais podem ser de sexos opostos.

Um outro aspecto da monografia Apinayé que nos propõe uma série de interrogações, diz respeito a passagens que indicam o modo como alguns dados foram coletados e interpretados. Uma dessas passagens diz o seguinte:

> É bem possível que o furo das orelhas e a introdução de cavilhas nesta parte do corpo seja a expressão de intercurso sexual, tal como ocorre entre os Xavante. ... Isso porque a orelha entre os Apinayé é considerada como "órgão" essencialmente social, pois é ela que liga o mundo exterior ao indivíduo. ... O realce deste órgão num ato é simbólico do "pênis perfurando a vagina" indica o controle e o grau de alerta para as coisas sociais que todo o [iniciando] deve doravante possuir (p. 148).

Esta é a única referência no livro feita à orelha Apinayé e sua significação. Não há qualquer outra indicação de que para os Apinayé a orelha seja 1) o órgão essencialmente social que liga o indivíduo ao mundo exterior; 2) que seja de alguma maneira associada à genitália (feminina ou masculina); 3) que tenha a ver com controle ou qualquer outro atributo.

O que existe, entretanto, é evidência de que, não é a orelha, mas a língua, que é uma parte do corpo que tem importância social (nada se sabendo sobre a sexual) para os Apinayé: não só é língua que está presente no desenho (página 82) feito por um informante, representando o corpo humano e onde nenhum dos outros sentidos aparece, como também é, como não poderia deixar de ser, utilizada na oratória, técnica de persuasão de que se vale freqüentemente o líder político e que é orientada para o grupo como um todo: "a oratória de um Chefe Apinayé é primariamente inspirada numa ênfase na coletividade" (p. 225). Assim, o que Da Matta diz sobre a orelha, em termos de sua importância como "órgão de ligação", os Apinayé parecem indicar sobre a língua.

Numa outra passagem, na página 141, vê-se como o autor chegou à conclusão de que "o termo *iprõ-ti* aplicado a uma moça ou menina tem a conotação de que o homem que assim a chama vai violentá-la, em vez de casar-se com ela. "Fiz essa experiência várias vezes com as meninas da aldeia de São José e o resultado era o medo e choro das crianças assim chamadas por mim"! Eu não saberia exatamente a que atribuir tal choro, mas, ao menos duas possibilidades me ocorrem: 1) tal termo pode ter conotações ofensivas, pejorativas, sobrenaturais, intimidatórias, ou quaisquer outras que possam precipitar esse tipo de reação numa criança, sem necessariamente envolver medo de violentação. Como o autor não chegou a dominar bem o idioma nativo, nem ele, provavelmente, saberia dizê-lo; 2) o choro das crianças poderia ser uma reação ao "civilizado que dá medo", mesmo que este não tenha para com elas segundas intenções. Quem já fez pesquisa de campo com populações indígenas sabe que uma pessoa branca — homem ou mulher — pode, pela sua mera presença, inspirar terror em crianças de ambos os sexos (e nem sempre apenas nestas). Na minha experiência, mães, no afã de calar os filhos chorões, ameaçavam levá-los aos brancos, muito na linha de mães "civilizadas" que ameaçam os filhos com a figura do bicho-papão.

A respeito da utilização de conceitos antropológicos pelo autor, gostaria de fazer as seguintes sugestões: em primeiro lugar, vejo o termo "filiação" (por exemplo, na página 100) como querendo dizer "afiliação", uma vez que o conceito de filiação, com ele é usado na literatura antropológica atual, não se encaixaria nos contextos onde ele aparece no livro. Sempre que o termo é usado, ele indica condição de pertencer, e não transmissão de direitos e deveres de pais

para filhos, como deveria ser, de acordo com o uso corrente do termo.

Em segundo lugar, a discussão do "porquê" da ausência da matrilinearidade entre os Apinayé levanta alguns problemas. Para Da Matta,

> Isso não ocorre porque as famílias nucleares são semi-independentes da família extensa. Cada marido tem autoridade sobre sua esposa, embora essa autoridade ... não seja dada automaticamente com o casamento. Do mesmo modo, o tio materno e o pai da esposa começam a perder autoridade sobre ela, no momento em que o casamento da moça se torna mais e mais estável, especialmente depois que tem filhos. Nestas circunstâncias, o grupo só permanece unido e só pode operar como grupo em virtude do consentimento dos seus membros adultos. Se o grupo doméstico tem um personagem capaz de influir sobre todos os seus membros, então ele pode operar como grupo (p. 74).

Temos aqui três pontos distintos aos quais é atribuída a ausência de uma regra de descendência unilinear (matrilinear): primeiro, a alegada semi-independência (ou independência, como é referida na página 183) da família nuclear em relação à família extensa. Sugiro que, em si mesmo, isso possa significar que as duas modalidades de família são apenas etapas no ciclo de desenvolvimento do grupo familiar. Porém, como quer que se veja o problema, não existe uma correlação entre esse fato e a existência ou não de unilinearidade. Sociedades com regras de unilinearidade podem ter o mesmo tipo de arranjos que têm os Apinayé, a nível de família, principalmente quando a residência separa grupos de irmãos depois do casamento. Segundo, a alocação ao marido de autoridade sobre a esposa, em oposição aos parentes desta, pode ser, no máximo, correlacionada com ausência de matrilinearidade, mas não pode ser responsável por ela. E terceiro, a falta de uma autoridade definida na família extensa também não significa a impossibiildade de haver regra de descendência unilinear, por, pelo menos, duas razões: a) a família extensa não se confundiria com um grupo unilinear (linhagem, por exemplo), uma vez que este excluiria os afins, que são parte integrante da família extensa. No caso de linhagens matrilineares, o pai e os genros não pertenceriam à mesma linhagem da mãe e dos filhos de ambos os sexos. Portanto, seriam grupos diferentes, obedecendo a normas diferentes, podendo perfeitamente coexistir numa mesma sociedade; b) uma regra de descendência, como já indicou Scheffler (1964), não implica necessariamente na existência de gru-

pos de descendência, como entidades concretas, observáveis. Poderia existir matrilinearidade ao nível ideológico, como mecanismo, por exemplo, de classificação social (talvez equivalente à situação dos Kayapó, referida por Da Matta, com suas linhagens patrilineares simbólicas). Desse modo, poderia haver a noção de unilinearidade, sem que se manifestasse em forma de grupos, e sem que interferisse nos assuntos da família extensa. A ausência de matrilinearidade fica muito melhor estabelecida pela teoria de concepção Apinayé, que enfatiza, sem sombra de dúvida, a bilateralidade da filiação, com igual peso no lado paterno e no materno.

Um terceiro ponto que gostaria de levantar, quanto à utilização de conceitos por Da Matta, diz respeito ao par *communitas*-liminaridade/estrutura, elaborado por Victor Turner (1969). O fascínio que estes conceitos parecem exercer sobre o autor leva-o, talvez por um excesso de entusiasmo, a ler demais na evidência empírica apresentada. Assim, na página 154, lê-se que

> entre os Xavante, os nomes próprios criam conexões difusas e pessoais entre tio materno e filho da irmã, isto é, elos de solidariedade de tipo comunitário (ou de *communitas*...); ao passo que, entre os Timbira e os Apinayé, os nomes próprios classificam e servem como instrumentos estruturais e jurídicos, sendo as relações entre genitores e filhos elos puramente individualizantes (ou de *communitas)* (sic).

Quero crer que a segunda ocorrência de *communitas* se deva a erro de revisão e que, em seu lugar, deveria ler-se *estrutura* (como ocorre em contexto semelhante na tese, página 204).

Porém, se considerarmos que relações entre genitores e filhos produzem elos de estrutura, enfrentamos o problema de uma contradição. Se não, vejamos: na página 90, durante uma discussão sobre resguardo ou *couvade* que ocorre entre pessoas do mesmo sangue (tipicamente a família nuclear), o autor afirma que "perder sangue ou fazer perder sangue (quando se mata uma pessoa) é também causa de liminaridade". Isto parece indicar que, quando tal coisa ocorre com um determinado indivíduo, os seus parentes de sangue fazem resguardo por ele, entrando, assim, em liminaridade, que é uma condição *sine qua non* para a situação de *communitas*. Dadas as dificuldades que circundam a aplicação desses conceitos, sugiro que seja reconsiderada a utilidade dos mesmos nos contextos onde aparecem no livro.

Erros de revisão, como provavelmente é esse caso do conceito de *communitas*, poderiam ser facilmente eliminados numa segunda edição da monografia. Por exemplo, o gráfico da página 121, representando as várias esferas de relações de um indivíduo, em vez de mostrar um irmão e uma irmã do pai, mostra duas irmãs do pai, sem nenhum irmão. Na página 172 o leitor é remetido para as flechas no gráfico da página 171, que não constam do mesmo. Na seção sobre termos de parentesco percebemos, pelo menos, quatro erros tipográficos na discriminação dos termos por categorias, de modo que a compreensão do sistema fica extremamente dificultada. Talvez por isso, o próprio diagrama dos termos apresenta uma discrepância: as filhas estão localizadas junto com os sobrinhos e netos, desequilibrando um esquema que é caracteristicamente simétrico. No capítulo V, os diagramas genealógicos na página 211, ligando as várias residências e dispostos em segmentos residenciais, ou facções, apresentam alguns problemas: primeiro, as facções II e III estão misturadas de tal modo que não coincidem, como supostamente deveriam, com o diagrama circular na página 208; segundo, um dos líderes políticos da aldeia, pertencente à facção I, está representado com um símbolo feminino (J-12) e sua muher, com um masculino (J-13); terceiro, o que não é um erro de revisão, mas uma lacuna, é a falta de ligações genealógicas sistemáticas entre os segmentos residenciais. Mais adiante, na página 223, confunde-se o segmento I com o II, resultando na ininteligibilidade da descrição.

No decorrer dos capítulos de II a V e nas conclusões, Da Matta se preocupa com a construção de um modelo que é, a meu ver, bastante estático para fazer jus à realidade Apinayé atual. Por outro lado, no prefácio e no primeiro capítulo, ele demonstra uma outra ordem de preocupação, que tem a ver com o drama do contato de populações indígenas com a nacional. Sobre isto, gostaria de tecer algumas considerações, que, apenas, tangencialmente, dizem respeito ao autor de *Um Mundo Dividido*. Refiro-me ao problema que vem preocupando os antropólogos, desde longa data, mas de maneira mais dramática em tempos recentes. É a questão da responsabilidade social do antropólogo, face ao grupo tribal que estuda, ou mesmo face à população indígena em geral.

É de estranhar que, no primeiro capítulo de *Um Mundo Dividido,* ao fazer uma comparação entre os Apinayé e os Gaviões, outro grupo Jê do Norte, o autor descreva a situação dos segundos, como se ainda estivéssemos em 1961, quando ele os visitou e quando se achavam à beira da extinção, logo após serem pacificados, ameaçados que

estavam pela frente pioneira dedicada à exploração da castanha. E, embora ainda estivesse em tempo, antes da publicação do livro, Da Matta não menciona alguns fatos mais recentes e que são de extrema importância para a compreensão do processo de resistência dos Gaviões mesmo à sua própria extinção e da posição atual que mantêm perante à sociedade nacional. Deixa de mencionar a existência (ainda que precária e efêmera) de um projeto de assistência que teve a orientação e atuação direta de uma antropóloga[1], que, sob a égide da FUNAI e, apesar desta, conseguiu que os Gaviões rompessem um círculo vicioso econômico, libertando-se do controle do órgão protecionista e se lançando no mercado regional, em iguais ou melhores condições do que os próprios regionais. O chamado "projeto da castanha" nada mais fez do que dar o pequeno "empurrão" que permitiu aos Gaviões se tornarem economicamente autônomos. O sucesso desse projeto deve-se, sem dúvida, ao grau de conscientização a que chegaram os Gaviões em praticamente 15 anos de contato. É bem possível que a razão para essa rápida tomada de consciência por parte desses índios se deva exatamente aos fatores apontados por Da Matta, muito apropriadamente: o tipo de produto explorado pela atividade extrativista e o valor de mercado desse produto. O autor cita o caso do babaçu, produto de interesse baixo, mas constante, que atende a um mercado essencialmente regional e, portanto, não cria demandas flutuantes. Envolvidos na extração do babaçu estão os Apinayé e, como se constata, não tem havido situações dramáticas no processo de seu contato com brancos. Em contrapartida, a castanha do Pará, produto de alto valor comercial, atendendo a um mercado internacional, sujeito a grandes flutuações foi, para os Gaviões — cujo território é rico nesse produto — uma fonte de enormes perdas humanas, num tipo de contato basicamente catastrófico. A isso Da Matta atribui a quase extinção dos Gaviões. A isso eu tendo a atribuir, também, a conscientização desses índios: a convicção de que o seu território estava sendo cobiçado por causa da castanha e que, em vez de cederem às pressões dos castanheiros, seriam eles mesmos, Gaviões, os que explorariam o produto em suas próprias terras.

Dentro da perspectiva que leva à possibilidade de uma antropologia da ação, questiono certas colocações que o autor faz em seu prefácio. Ao levantar o problema da sobrevivência física e cultural

---

1 Refiro-me a Iara Ferraz, aluna de Pós-Graduação em Antropologia, na USP.

dos índios e da defesa de suas terras, o autor oferece uma contribuição que surpreende pela sua inadequação, pois afirma que, divulgar a cultura de um grupo indígena, já é defender os direitos desse grupo. É evidente que o conhecimento em si mesmo não implica automaticamente em sua aplicação para um tipo de ação positiva (podendo, mesmo, ser utilizado em prejuízo dos índios) e nem pode substituí-la, quando se trata de questões tão fundamentais como garantia de vida e de terra das populações tribais.

Por tudo isso, seria de esperar que, acompanhando uma atitude que postula o envolvimento profissional com o destino das populações indígenas, houvesse um interesse maior na dimensão processual e diacrônica e a sua integração na análise da sociedade tribal estudada.

Isso levanta uma série de questões quanto à postura do antropólogo em relação às populações a cujo estudo se dedica. E aqui, não me refiro a Roberto Da Matta, mas sim à própria profissão de antropólogo.

Essencialmente, a questão mais crucial é a do envolvimento do antropólogo ante o destino do grupo que estuda e das populações tribais como um todo. Esse problema, que gira em torno de considerações sobre a responsabilidade acadêmica e a responsabilidade social do antropólogo, é bastante inquietante (a ponto de chamar a atenção da imprensa [2]), quando ele se defronta com uma realidade que é praticamente refratária à utilização racional dos conhecimentos antropológicos. Aqui, a pergunta "por que estudar populações tribais?" é duplamente pertinente: a um nível, ela está diretamente ligada à questão da produção de conhecimento, para o desenvolvimento da ciência antropológica, à qual o antropólogo, enquanto tal, não se pode furtar. A um outro nível, o da responsabilidade social, essa pergunta vai de encontro à idéia de que há sempre a possibilidade (ao menos teórica) de que esse conhecimento, produzido para o bem da ciência, possa um dia ser utilizado para o bem do grupo que tornou tal conhecimento possível. Embora eu discorde de Da Matta, quanto à expectativa de que o mero conhecimento, por parte dos "civilizados", de como vivem os índios, resolverá os seus problemas de contato e de desencontro cultural, considero essencial que exista esse conhecimento para que se possa, no momento certo,

---

[2] Ver *Movimento*, 28 de março de 1977 e 4 de abril de 1977.

atuar sobre as condições desagregadoras de contato, tornando os indígenas "iguais em sua diferença". O "projeto da castanha" entre os Gaviões pode ser bem uma demonstração de que, mesmo sob condições as mais adversas, porém, com um mínimo de viabilidade, é possível uma ação racional em situações de contato, pela mão da antropologia.

BIBLIOGRAFIA

BARTH, Fredrik. Segmentary opposition and the Theory of Games: a study of Pathan organization. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 89, Parte I: 5-21, 1959.

DA MATTA, Roberto. *Apinayé Social Structure.* Tese de Doutodado, Harvard University, 1970a.

————. Mito e anti-mito entre os Timbira. In: *Mito e Comunicação. Rio de Janeiro,* Tempo Brasileiro, 1970b.

————. Mito e autoridade doméstica. In: *Ensaios de Antropologia Estrutural.* Petrópolis, Vozes, 1973a.

————. Edgar Allan Poe, o Bricoleur. Um exercício em análise simbó*lica.* In: *Arte e Linguagem.* Petrópolis, Vozes, 1973b.

————. *Um Mundo Dividido.* Petrópolis, Vozes, 1976.

FORTES, Meyer. Introduction. In: *Developmental cycle in domestic Groups* (org. por Jack Goody). Cambridge University Press,1958. â. 1-14. Em Português: O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico. *Cadernos de Antropologia n.º 6.* Editora Universidade de Brasília, 1974.

KEESING, Roger. Kwaio kindreds. *Southwestern Journal of Anthropology,* v. 22, n.º *4*:346-353, 1966.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Social structure. In: *Structural Anthropology,* 1963, p. 277-323. Basic Books Inc. Versão original, 1953, com o mesmo título, in: *Anthropology Today* (org. por A. L. Kroeber). p. 524-553. The University of Chicago Press. Em Português: A noção de estrutura em Etnologia. In: *Antropologia Estrutural,* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970. p. 299-344.

SCHEFFLER, H. W. Descent concepts and descent groups: the Maori case. *Journal of Polynesian Society,* v. 73. p. 126-133, 1964.

TURNER, Victor. *The ritual process: structure and anti-structure.* Chicago, Aldine, 1969. Em Português: *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura.* Petrópolis, Vozes, 1974.